24e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 17 — 24 AVRIL 1902

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément.*
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

LES HABITUDES SACERDOTALES

ÉTUDES PRATIQUES SUR LA VIE DU PRÊTRE [1]

IV

LA MÉDITATION *(suite)*

§ 3. — Conditions requises pour que l'exercice de l'oraison soit salutaire et profitable.

48. — Voici en quels termes saint Bernard décrit l'utilité et le rôle de la méditation dans l'ensemble de la vie : « La considération (la méditation) purifie d'abord l'âme, puis elle règle les affections, dirige les œuvres, corrige les écarts, gouverne la conduite, donne à la vie un aspect d'ordre et de beauté, et enfin nous initie à la fois à la science des choses divines et humaines. Elle éclaircit les questions douteuses, découvre les secrets, dissipe les illusions. A elle de régler à l'avance ce qu'il faut faire, d'examiner ce qui a été fait; elle bannit de l'âme tout ce qui est répréhensible ou imparfait. » *(De consid.*, l. I, c. VII). Le P. Antoine Le Gaudier, S. J., parlant des fruits de l'oraison mentale, en énumère douze principaux, à savoir : la science pratique de Dieu, de sa volonté et de nous-mêmes, la pureté du cœur, la mortification des passions et des sens, le mépris des biens terrestres, le mépris et la haine de nous-mêmes, le mépris et la fuite des honneurs et de la gloire humaine, le renoncement à notre volonté, le désir de la perfection, la véritable et solide imitation de Jésus-Christ, la parfaite droiture d'intention, l'union avec Dieu, et enfin le zèle des âmes. *(Pe perfect. vitæ spirit.*, part. V, sect. III, c. XIX). Bref, on peut appliquer à l'exercice de la méditation ce que l'Esprit-Saint dit de la divine Sagesse : « *Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa.* » (Sag., VII, 11). Mais, pour recueillir ces fruits excellents, il est nécessaire d'apporter à cet exercice certaines dispositions particulières, il faut qu'il soit accompli dans les conditions qui lui donnent toute sa fécondité et toute son efficacité sanctificatrice. Beaucoup méditent sans succès et abandonnent la pratique de l'oraison mentale, précisément parce qu'ils veulent, contre toutes les lois de la logique, obtenir la fin sans prendre les moyens qui y conduisent. Voici, en abrégé, quels sont ces moyens ou quelles sont les conditions requises pour que l'oraison soit vraiment salutaire et profitable. Les unes concernent ce qu'il faut faire avant l'oraison et constituent ce qu'on appelle *la préparation*, les autres se rapportent à *l'acte* même de l'oraison, et d'autres indiquent ce que nous devons faire *après*.

I. — *Ce qu'il faut faire avant l'oraison.*

49. — « *Avant la prière, prépare ton âme, et ne sois pas comme un homme qui tente Dieu.* » (Eccli., XVIII, 23). Si c'est tenter Dieu que de ne pas se préparer par le recueillement chaque fois qu'on veut s'adresser à Lui, combien plus est-il nécessaire de se préparer quand il s'agit d'avoir avec la divine Majesté un entretien régulier et prolongé! Or, cette préparation nécessaire comprend ce que les maîtres de la vie spirituelle appellent l'art de méditer, la science de l'oraison, le don d'oraison.

L'art de méditer, la science de l'oraison est avant tout un don de Dieu. C'est un dogme de notre foi que, sans le secours du Saint-Esprit, nous sommes incapables de croire, d'espérer, d'aimer, de nous repentir d'une manière salutaire. Qui donc pourrait, pendant une heure, une demi-heure, s'entretenir avec Dieu et multiplier les actes de foi, d'humilité, de confiance, d'amour, de contrition, de désir, etc., si la grâce de ce même Esprit ne le prévient et ne l'accompagne? Il faut que ce divin *Esprit vienne au secours de notre faiblesse et qu'il prie pour nous et avec nous par d'ineffables gémissements.* (Rom., VIII). Le premier moyen, la première condition pour acquérir l'art de méditer, la science de l'oraison, est donc de demander cette science au Seigneur; c'est de redire souvent et avec ferveur cette prière des disciples : *Seigneur, enseignez-nous à prier.* (Luc, XI, 1).

50. — Outre la prière, nous devons, suivant saint François de Sales, pour obtenir le don d'oraison,

[1] Voir *Ami*, 1901, p. 206, 427, 481, 856 et 965.

employer nos efforts personnels, travailler sérieusement et suivre les conseils d'un sage directeur. Le travail qui nous est demandé est à la fois théorique et pratique.

Parlant de la manière de faire l'oraison mentale, le même saint Docteur remarque que « c'est une chose, laquelle, par malheur, peu de gens savent en notre âge. » Assurément cette remarque est surtout vraie de nos jours. Sont-ils rares aujourd'hui, même jusque dans nos rangs, ceux qui ne possèdent que des notions assez vagues, incomplètes, sur l'oraison mentale, sur ses différentes parties, sur ses règles, sur ses difficultés, etc.? Sans doute, posséder parfaitement la théorie de l'oraison ne suffit pas pour faire un homme d'oraison. Mais on ne peut nier que la science de cette théorie ne soit très utile, voire même, dans une certaine mesure, ordinairement nécessaire pour méditer avec fruit et persévérance.

L'oraison mentale est un entretien avec le bon Dieu : nous parlons à Dieu et Dieu nous parle. Ce langage de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme a, comme tout autre langage, ses principes, ses règles, son vocabulaire, ses rudiments, ses progrès et sa perfection. Pour le parler correctement et avec aisance, il faut en connaître les règles, les principes, etc., il faut par conséquent les étudier. Le langage de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu étant une science et la plus noble des sciences, ne peut s'entendre ni se parler sans étude préliminaire. « Quoi! nous ne savons plus la langue de l'Eden, et nous voudrions entendre et parler d'instinct, sans une grâce spéciale, la langue du ciel? L'homme déchu, avec ses sens grossiers, saisirait du premier coup la merveilleuse et délicate harmonie du parler de Dieu, qui ne s'exprime pas par des mots, mais par ce langage, bien autrement mystérieux, de la voix intérieure? L'homme dont les pensées sont fixées à la terre, dont les préoccupations incessantes sont pour l'amour-propre, saurait immédiatement trouver un sujet d'entretien avec Dieu? Il saurait sans efforts le développer et en tirer cette éloquence qui obtient les grâces de prédilection? Nul n'aurait la folie de le penser. » (Abbé Chaumont).

Voulons-nous sérieusement acquérir le don d'oraison, et arriver à méditer avec fruit, commençons par étudier les règles que les saints nous ont laissées sur cet exercice fondamental de la vie intérieure. Efforçons-nous d'en avoir une connaissance parfaite, méditons-les à loisir, et surtout appliquons-nous à les mettre en pratique. Seule la pratique persévérante de ces règles nous en donnera l'intelligence et nous en fera toucher du doigt la salutaire influence pour le succès de la méditation.

Faisons mieux encore. Non contents de posséder parfaitement les règles et les principes, en un mot la théorie de l'oraison mentale, lisons et étudions avec soin et avec amour les écrits des grands maîtres de la vie spirituelle : saint Augustin, saint Bernard, saint Thomas, saint Bonaventure, sainte Thérèse, saint Ignace, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, saint Alphonse, Bellarmin, Grenade, le vénérable Jean d'Avila, Rodriguez, etc. L'étude sérieuse et assidue de ces écrits fournirait à notre vie intérieure un aliment non seulement riche et abondant, mais encore un aliment éminemment solide et sanctifiant. Comme la méditation nous deviendrait plus aisée! Comme nos entretiens avec le bon Dieu seraient plus surnaturels, plus véritablement pieux !... Pourquoi n'ajouterions-nous pas que l'omission de l'étude de la théologie ascétique et mystique n'est peut-être pas une des moindres causes de la disette de vie intérieure et de l'anémie spirituelle dont souffrent aujourd'hui un trop grand nombre d'âmes sacerdotales ?

Il va de soi que le livre que nous devons, avant tout autre, lire et méditer, pour apprendre à converser avec le bon Dieu, c'est la sainte Ecriture, et en particulier les Psaumes et les Evangiles. C'est la parole même de Dieu. Lisons-la, comme dit l'*Imitation, eo spiritu quo facta est..., humiliter, simpliciter et fideliter*. Elle nous fournira abondamment de quoi nous entretenir avec le Seigneur et lui exprimer les sentiments et les désirs de notre âme.

51. — L'oraison étant, d'après sainte Thérèse, un saint commerce d'amour avec Dieu, c'est la volonté qui y joue le rôle principal. Pour réussir dans cet exercice, ce n'est donc pas assez de préparer l'intelligence, il faut encore et surtout préparer la volonté. Or, cette préparation de la volonté consiste à écarter les obstacles et à employer les moyens.

Les principaux *obstacles* à l'oraison du côté de la volonté sont : le péché, les passions, l'activité naturelle et la curiosité ou la dissipation habituelle de l'esprit.

52. — Que le péché soit un obstacle au bon succès de l'oraison, c'est évident. Nous ne voulons pas seulement dire le péché mortel, mais encore le péché véniel commis avec vue et de propos délibéré, et surtout l'affection volontaire, non combattue, au péché véniel. Le péché, même véniel, n'est-il pas une œuvre de ténèbres, l'ennemi de la charité dont il éteint ou diminue la ferveur? Le péché alanguit nos forces morales, nous prive des grâces spéciales de Dieu, arrête notre élan vers la perfection, tarit la source de la dévotion et des consolations célestes et affaiblit ou même détruit ce sentiment de confiance filiale si nécessaire au bon succès de nos entretiens avec Dieu. L'âme infidèle éprouve une sorte de honte à se trouver en présence de la divine Majesté. Une vie pure, un cœur innocent, une conscience en paix sont des dispositions nécessaires pour méditer avec fruit. C'est aux âmes pures que Dieu aime à se communiquer. Selon les maîtres de la vie spirituelle, deux péchés sont particulièrement opposés au succès de l'oraison mentale, l'orgueil et la sensualité ; l'orgueil : *cum simplicibus sermocinatio*

ejus ; la sensualité : elle déprime l'âme et l'aveugle.

53. — Les passions insuffisamment mortifiées constituent le second obstacle à l'oraison mentale. Leurs mouvements désordonnés agitent l'âme, la tiraillent en mille sens divers et épuisent ses forces. Or, l'exercice de la méditation demande le calme et l'application de toutes nos facultés à Dieu et aux choses de Dieu. De là viennent les difficultés très grandes que l'on éprouve et le peu de fruit que l'on retire de l'oraison dans les commencements.

54. — Une activité naturelle exagérée, empressée, inquiète, forme un troisième obstacle. Cette activité, ce surmenage fatigue l'âme et l'épuise. L'esprit est encombré par mille préoccupations, le cœur rongé par mille soucis : il n'y a plus, en quelque sorte, ni lumière, ni force dans l'âme pour s'adonner à la méditation.

55. — Le quatrième obstacle vient de la curiosité ou de la dissipation habituelle de l'esprit. « Comment, en effet, dit le P. Roothaan, méditer avec dévotion, quand on apporte à cet exercice une imagination remplie de bagatelles ? Comment être recueilli pendant l'oraison, lorsque, moins pour satisfaire aux obligations de son emploi que pour contenter sa curiosité, son immodestie et ses autres penchants vicieux, on entretient volontairement son esprit et son cœur dans une continuelle dissipation ? » A cause des conditions particulières de la vie moderne, ce quatrième obstacle exerce sur nous une puissance aussi étendue que funeste. La facilité des communications, la multiplicité des organes de la presse ont singulièrement développé notre avidité naturelle d'apprendre les nouvelles et sont cause que nous sommes, comme malgré nous, envahis par les objets les plus étrangers à nos occupations.

Tels sont les quatre principaux obstacles que doit combattre celui qui veut méditer avec aisance et avec fruit.

56. — Quant aux *moyens* à employer, ils se résument dans la pratique des vertus contraires aux obstacles signalés plus haut, à savoir : la pureté de cœur, l'humilité, la garde des sens, le recueillement, une vie régulière où chaque devoir a son heure déterminée et est accompli avec un soin modéré, sans inquiétude ni empressement fiévreux. La pratique de ces vertus contribue beaucoup à établir et à maintenir l'âme dans la paix et par là même lui facilite singulièrement l'exercice de l'oraison mentale. Mais surtout n'oublions pas la mortification. S'il est une doctrine universellement enseignée par les maîtres de la vie spirituelle, c'est celle-ci : point d'oraison fructueuse et persévérante sans une solide et constante mortification. Plus nous nous adonnons à la mortification, plus nous trouvons de goût et de facilité dans l'oraison ; et ce goût et cette facilité diminuent dans la même proportion que la pratique de cette vertu. Qui n'en a fait cent fois l'expérience ? De plus, la mortification, ajoute le R. P. Roothaan, « est comme le prix auquel Dieu veut que nous achetions le don de la méditation... Dieu nous accorde volontiers ce qu'il nous voit désirer avec tant d'ardeur que nous sommes prêts à l'acheter au prix de tous les sacrifices, sans épargner notre propre corps. »

Saint François de Sales *(Introduct.,* 2e part., ch. XII et XIII) nous enseigne un dernier moyen aussi facile qu'efficace pour nous aider à méditer avec fruit et avec aisance. Il consiste dans l'exercice des retraites spirituelles, aspirations et oraisons jaculatoires faites fréquemment au milieu de nos occupations quotidiennes. « En cet exercice, dit-il, gît le grand œuvre de la dévotion... Sans lui, on ne peut pas bien faire la vie contemplative. »

57. — Ainsi, prier, s'appliquer à l'étude de la nature, des principes et des règles de l'oraison mentale ; lire et méditer les écrits ascétiques des saints Docteurs, au moins les principaux ; s'adonner à la pratique de la pureté de cœur, de l'humilité, du recueillement, d'un genre de vie sagement ordonnée, des aspirations et oraisons jaculatoires fréquentes, et surtout de la mortification : telles sont les conditions ou dispositions requises pour que l'exercice habituel de la méditation soit vraiment fructueux et sanctifiant. Ces dispositions ont plusieurs degrés : il n'est pas nécessaire qu'elles soient au degré parfait, il suffit qu'elles existent de quelque manière, en germe et surtout dans les efforts pour les acquérir. Elles constituent ce qu'on appelle la préparation *éloignée* à l'oraison. Inutile d'insister sur son importance capitale pour l'heureux succès de la méditation : elle est manifeste.

La préparation éloignée embrasse ainsi toute la vie. Bien comprise et sérieusement pratiquée, elle emploie tout ce qui se rencontre dans le cours de nos journées, ou pour nous unir à Dieu, ou pour nous disposer à cette union dans l'oraison.

A la préparation éloignée se rattache le recours aux conseils d'un sage directeur.

La pratique sérieuse de la méditation présente souvent de graves et de nombreuses difficultés. Pour les surmonter, les maîtres de la vie spirituelle sont unanimes à nous recommander de recourir aux lumières et aux encouragements d'un sage directeur. C'est la loi générale de la Providence que les hommes soient conduits par d'autres hommes, spécialement en ce qui regarde la grande affaire du salut et de la perfection. Au surplus, ce recours humble et docile attirera sur nous les grâces les plus abondantes : *Humilibus dat gratiam.* N'est-ce point parce que, soit insouciance, soit amour-propre, nous avons négligé ce moyen providentiel, que nous sommes encore si peu avancés dans la science de l'oraison et qu'après de longues années de travail intérieur nous continuons à végéter dans les couches inférieures de la vie ascétique ? Si donc nous voulons réussir et surtout persévérer dans l'exercice de la méditation, ayons recours à l'aide d'un prudent et zélé

directeur : nous trouverons sûrement en lui, si nous sommes sincères, une lumière pour nous diriger, une force pour nous soutenir et, au besoin, un aiguillon pour nous stimuler.

58. — A la préparation éloignée il faut ajouter la préparation *prochaine*. Elle se fait ordinairement la veille au soir, et comprend trois points.

a) Le premier consiste à lire attentivement la matière ou le sujet de la méditation du lendemain. Ayons soin que cette matière soit substantielle, solide et assez abondante : un sujet de méditation pauvre, maigre, laisserait notre âme à jeun et nous exposerait à l'ennui et aux distractions. Si nous divisons notre matière en deux ou trois points, que chaque point renferme au moins une vérité révélée importante, de laquelle nous puissions tirer des affections salutaires et des résolutions opportunes et solides. Ayons habituellement notre livre de méditation sous la main, soit sur notre table de travail, soit sur notre prie-Dieu : notre faiblesse est si grande et la paresse nous est si naturelle que cette précaution ne doit pas être estimée superflue.

Inutile d'observer que nous pouvons préparer, sans le secours d'un livre, le sujet de notre oraison, en le prenant dans nos pieux souvenirs. Mais alors, que ce sujet soit nettement délimité, bien précisé, et ne nous contentons pas de quelques pensées plus ou moins vagues, générales et mal définies.

Mais ce n'est pas assez de connaître d'une manière précise le sujet de notre entretien avec Dieu, il faut l'étudier, nous en pénétrer. Il faut, en particulier, prévoir les considérations à faire, les affections à produire, les demandes à formuler et le fruit spécial à recueillir de notre méditation. Tel est le premier point de la préparation prochaine : il regarde la mémoire et l'intelligence.

b) Le second point se rapporte à la volonté. Celle-ci doit prendre une double résolution : l'une générale, qui sera de bien employer au service de Dieu toute la journée du lendemain ; et l'autre particulière, qui sera de nous appliquer avec zèle à la méditation que nous préparons et d'en retirer tel fruit spécial, par exemple la pratique de tel acte de vertu, la correction de tel défaut. Sans le désir et la volonté de ce fruit spécial, notre oraison sera stérile ou à peu près.

c) Le troisième point de la préparation prochaine consiste à observer un silence rigoureux et un profond recueillement depuis la préparation de notre méditation jusqu'au lendemain matin après cet exercice, de manière à bannir toute pensée, toute imagination étrangère et de nature à nous donner de la dissipation. De plus, avant de nous endormir, nous repasserons brièvement notre sujet d'oraison, et la nuit pendant nos insomnies, et le matin à notre réveil, en prenant nos vêtements, en allant et venant, nous aurons soin d'entretenir notre esprit de pensées et de nourrir notre cœur de sentiments conformes à ce sujet.

59. — Ces règles de la préparation prochaine semblent minutieuses et assujettissantes ; mais avec le temps et le secours divin qui ne fait jamais défaut aux âmes de bonne volonté, leur pratique devient aussi facile que salutaire. Car, dit le P. Faber, « ceux qui se sont montrés dociles à les observer ont pu en apprécier les bienfaits. » C'est aussi le sentiment du R. P. Roothaan : « Il n'est aucun de ces points (de la préparation) qui ne soit d'une grande importance, et chacun peut se persuader que ses progrès dans l'oraison mentale seront rapides s'il les observe avec grande fidélité ; qu'ils ne seront que médiocres s'il les observe avec moins d'exactitude ; qu'ils seront nuls s'il n'y fait aucune attention... On reconnaîtra ici, pour le rappeler en passant, la raison de cette persévérance que l'on met à nous recommander le silence le plus strict, la modestie la plus sévère, le soir avant le repos, le matin avant la méditation. C'est que toute faute de ce genre commise dans ces moments a une influence marquée sur la méditation même, et peut être un grand obstacle à son succès, soit à cause de la dissipation à laquelle l'âme se livre par de semblables imperfections, soit à raison de la soustraction de la grâce divine, châtiment de ces sortes d'infidélités. » *(De la manière de méditer).*

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Paul est prêtre. Il souffre depuis bien des années déjà de l'estomac et des entrailles. Des médecins catholiques, d'ailleurs savants et religieux, lui ont conseillé des lotions intérieures de l'estomac par l'intermédiaire de tubes de caoutchouc, et cela de très bonne heure, à jeun, même avant la sainte messe si c'est possible. Or, vu l'état de paresse où se trouve son estomac, ces lotions lui seraient plus utiles s'il les prenait tout à fait à jeun avant la messe. De plus, il est à craindre pour la même raison que les saintes espèces (surtout quand c'est du pain fermenté qui a été consacré) ne soient pas encore bien digérées même une heure et plus après la sainte communion. Pour toutes ces raisons, il demande s'il peut en conscience suivre ce genre de traitement avant la messe sans rompre le jeûne eucharistique.

Il n'ose en effet s'y résoudre, bien qu'il ait pour lui par exemple l'autorité de Génicot et une réponse de Rome à un autre prêtre qui se trouvait dans le même cas.

a) La réponse de Rome à une question tout à fait identique a été affirmative. Je vous dirai cependant que nous n'avons sous les yeux ni la question de ce prêtre, ni la réponse de Rome ; nous savons seulement que la question était faite dans des termes généraux. (Pourriez-vous nous donner le texte de cette réponse de Rome ?)

b) Quant à Génicot, il dit dans sa ***Théologie Morale*** (vol. II, n. 200, au 2e de la 2e règle) : « Plus probablement il reste à jeun celui qui par le moyen d'un tube avale de l'eau et la rejette ensuite. Quoique en effet une certaine quantité d'eau doive rester dans l'estomac, rien cependant dans ce cas n'a été pris comme (nourriture ou comme) boisson. »

c) Outre cette raison que donne Génicot, les médecins

consultés ont répondu que le peu d'eau qui reste sur l'estomac doit être assimilé à l'eau qui se mélange dans la bouche avec la salive.

2° Quel est le sens précis des termes : « per modum cibi vel potus » ? Ce qui me fait faire cette question c'est la suite du texte précité de Génicot : « Assurément, dit-il, il n'est pas permis d'introduire dans l'œsophage un tube enduit d'huile ; de la sorte, en effet, il se fait nécessairement que l'huile est prise par mode de boisson. »

Or, je le demande, suffit-il qu'un liquide passe par la bouche et l'œsophage pour être dit « pris par mode de boisson » ? — Comment l'eau qui reste sur l'estomac après ladite lotion de la 1[re] question, ne rompt-elle pas le jeûne, tandis que cette petite quantité d'huile qui n'a fait que toucher l'œsophage et n'est descendue que peu à peu à l'estomac, suffit à le rompre ? — De plus, s'il suffit que le liquide touche directement l'œsophage, pourquoi l'eau prise par les narines (et dite prise par mode de respiration) ne rompt-elle pas le jeûne bien qu'arrivant à l'estomac ?

3° Quel est le sens précis du « præter intentionem » dans ce texte de Génicot *(loc. cit.*, 1° de la 2[e] règle) ? « Il reste à jeun celui qui, en se lavant la bouche, avale quelques gouttes d'eau, mais involontairement, « præter intentionem... », tandis qu'il romprait le jeûne s'il le faisait volontairement, « apposite » ? — On fait la même distinction pour les sortes de nourriture qui s'attachent aux dents. — Je demande ce que l'intention a à faire quand il s'agit d'une chose purement physique. Cette petite quantité rompt-elle en soi le jeûne, oui ou non ? Pourquoi faire entrer l'intention en ligne de compte ?

Ne puis-je pas d'ailleurs me baser sur ce « præter intentionem » pour dire que l'huile avalée avec le tube (cf. 2[e] question) étant avalée non comme boisson, mais pour faire glisser plus facilement le tube, ne rompt pas le jeûne ?

R. — C'est une question nouvelle que celle du lavage de l'estomac avant la communion. L'*Ami* l'a-t-il déjà traitée ? Plutôt que d'aller compulser ses tables, nous aimons mieux tout simplement résoudre la difficulté proposée. Nos lecteurs probablement n'en seront point fâchés, au moins ceux qui ne sont pas encore renseignés sur ce curieux et assez inédit point de morale. Quant aux autres, ce sera bénéfice pour eux, je pense, de l'étudier davantage.

Ad I. — Dans certaines infirmités gastriques les médecins ordonnent aujourd'hui fréquemment le lavage de l'estomac, qui consiste à introduire directement dans cet organe, par un tube de caoutchouc traversant l'œsophage, une certaine quantité d'eau, puis à la retirer ensuite, au moyen d'une petite pompe construite à cet effet, dite pompe gastrique.

Au point de vue de la sainte communion, que faut-il penser en morale de ces lavages d'estomac avant et après la manducation des saintes espèces ?

L'opération est nouvelle. Nos théologies n'en soufflent mot. Essayons de suppléer à leur silence en ouvrant la voie à la réponse qui, croyons-nous, sera plus tard adoptée et enseignée comme sûre et classique. Nous ne le faisons point sans réserves. Aucun document ecclésiastique officiel n'est encore venu fixer les incertitudes. Une décision romaine saura sans doute quelque jour nous éclairer. Puissions-nous avoir la bonne fortune de la deviner à l'avance et de ne rien dire que nous ayons plus tard à rétracter !

D'abord, à notre avis, il faut absolument interdire le lavage de l'estomac *après la communion*, au moins pendant un espace de deux ou trois heures. Nous n'avons pas encore jusqu'à présent de théorie médicale bien ferme sur le temps que mettent les espèces à se corrompre après leur absorption. Ce qui est certain, c'est que l'on doit de beaucoup allonger le temps que certains moralistes du temps passé avaient essayé, sur des données assez fantaisistes, de fixer à un très court intervalle, à un quart d'heure, à quelques minutes même.

On admet universellement aujourd'hui que la complète digestion, même pour des estomacs parfaitement sains, est beaucoup plus longue, surtout quand il s'agit du pain azyme dont se sert exclusivement l'Eglise latine.

Ce pain est surtout constitué par de l'amidon et du gluten. Or, la cuisson en est toujours très superficielle, et comme l'amidon cru cède difficilement à la diastase salivaire, il s'ensuit, de ce chef, que l'hostie arrive dans l'estomac sans avoir subi au contact de la salive la préparation digestive habituelle. Quant au gluten, la pepsine n'en a pas non plus si facilement raison, à cause de l'état de paresse stomacale déterminé par le jeûne. Bref, nos médecins contemporains demandent environ une heure pour la digestion dans un estomac normal, et encore cette fixation n'est-elle que problématique et peut être au-dessous de la vérité. Qu'il se trouve accidentellement des sujets capables d'une digestion plus rapide, c'est très possible. Mais dans une matière où il faut juger d'après les présomptions raisonnables, ce n'est pas l'exception qu'on doit prendre pour règle : il faut juger d'après ce qui se passe *in communiter contingentibus*. En tout cas, à supposer qu'on puisse abaisser le temps de digestion à une demi-heure pour la petite hostie, il faudrait toujours admettre la moyenne *prudente* d'une heure pour la grande hostie du prêtre bien portant.

M. l'abbé Vacant, de si regrettée mémoire, a publié dans l'*Université catholique* (déc. 1893) une déclaration intéressante du docteur Georges, un spécialiste des choses de l'estomac, qu'il ne sera pas inutile de rapporter ici en entier : « 1° dans un estomac sain, il faudrait une demi-heure pour la digestion de la petite hostie, une heure pour celle de la grande ; 2° dans les estomacs ulcéreux, qui sont en infime minorité, la digestion serait plus rapide et se ferait en dix ou vingt minutes ; 3° enfin, dans les estomacs atteints de cancer, de gastrite chronique ou aiguë, de dilatation, dans ceux des personnes atteintes d'une maladie fébrile quelconque, c'est-à-dire chez *la moitié au moins de nos Français d'aujourd'hui*, la digestion serait beaucoup plus longue ; des fragments d'hostie pourraient encore s'y retrouver après *deux* ou *trois* heures. »

D'autre part, M. Vacant rapporte encore l'opinion d'un spécialiste, le docteur Croze, par lui consulté : « Il nous semble prudent, dit le clini-

cien, de considérer comme plus long que celui qui est admis aujourd'hui le temps de séjour de la petite hostie ou de ses fragments (non attaqués par le suc digestif) dans l'estomac; peut-être pourrait-on l'estimer *au minimum* à une demi-heure, tout en admettant que, dans certaines circonstances individuelles et pathologiques, ce temps pourrait être d'une heure et même au delà. Il serait *prudent* d'admettre au moins *une heure* pour la transformation des espèces dans la communion du prêtre. »

On voit que, malgré la difficulté d'arriver à une précision absolue, impossible en pareille matière, il y a tout de même suffisant accord parmi les médecins pour admettre comme prudent l'intervalle d'une heure dans la communion du prêtre gratifié par la Providence d'un estomac normal.

Or, nous parlons ici « lavage d'estomac. » C'est à des estomacs anormaux que nous avons affaire. La digestion y est forcément plus prolongée. Deux heures seraient un minimum, trois heures peut-être la prudente moyenne, pour ne pas s'exposer à voir des parcelles consacrées ramenées au dehors par la pompe gastrique en même temps que l'eau qu'elle extrait de l'estomac après lavage.

Dans ces conditions nous n'hésitons pas à condamner comme moralement illicites ces lavages pour un prêtre, à moins qu'il ne se soit écoulé un long espace de temps; nous n'oserions pas descendre au-dessous de trois heures comme limite sage.

Ceci ne fait pas l'affaire des malades qui ont ordre médical de pratiquer autrement, et beaucoup plus tôt, le matin, ladite opération. On s'est demandé alors s'il serait permis d'y procéder avant la sainte messe, et si le lavage d'estomac devait être considéré comme violant la loi, très sévère, du jeûne eucharistique. En cas de décision négative, voilà nos pauvres infirmes bien malheureux et empêchés de recevoir la communion, de célébrer la messe, puisque le lavage deux ou trois heures après n'est pas pratiquement admissible. Mais faut-il répondre par la négative à la question posée ? C'est ce que nous allons voir.

Rien de plus obscur, de plus sujet à controverses touffues que la définition du mode d'absorption alimentaire essentiellement prohibé par la loi du jeûne eucharistique. Chaque théologien a un peu son idée propre là-dessus, et avec toutes ces idées « propres » on ne fait point l'unité doctrinale qui fixe l'enseignement et donne une direction ferme aux consciences.

Ne compliquons pas notre affaire. Nous en avons assez de la question du « lavage. » Point n'est besoin pour le moment d'aller ailleurs ou autour chercher des diversions encombrantes. Restons rigoureusement dans notre sujet. Introduire de l'eau dans l'estomac, avec un tube de caoutchouc, et l'en retirer par la même voie presque aussitôt, est-ce rompre le jeûne eucharistique ?

Non, à notre avis; et voici pourquoi. Une idée assez nette et connue se dégage des controverses théologiques auxquelles nous faisions allusion tout à l'heure : c'est l'idée du *per modum potus et cibi*.

Ainsi, avaler du brouillard, de l'eau en réalité, est permis; avaler une goutte d'eau est défendu. Il y a déglutition *per modum potus* dans le second cas et non dans le premier. Au sens vulgaire, on ne boit pas le brouillard, tandis qu'on boit une goutte d'eau, encore que la minime quantité absorbée ne réponde pas adéquatement à l'idée qu'exprime ce mot « boire. »

Or, en cas de lavage stomacal, y a-t-il absorption *per modum potus ?* Nullement, pas plus qu'il n'y aurait absorption *per modum potus* si l'on introduisait de l'eau dans l'estomac directement par la perforation qu'y aurait pratiquée une opération chirurgicale. L'eau ne touche ni la bouche, ni le pharynx. Elle est transmise tout droit dans la poche stomacale à travers le tube. Il n'y a pas ombre de déglutition, acte d'avaler, et donc, rien qui ressemble à l'acte de boire.

Notez l'importance capitale que joue le rôle de la déglutition (surtout volontaire) en cette affaire. On dit « avaler du brouillard. » Le mot est inexact. On *aspire* des parcelles d'eau, on ne les avale pas, il n'y a pas déglutition, contraction spéciale des muscles *ad hoc* pour opérer le passage de la substance alimentaire de la bouche dans l'œsophage, lequel passage, en tant que normal et humain, semble bien jouer un grand rôle dans la controverse présente. Sans doute la déglutition n'est pas essentielle absolument. L'introduction d'aliments sans son concours dans l'œsophage romprait le jeûne. N'empêche que, hormis des cas exceptionnels, le *per modum potus* se vérifie (en dehors de la considération de la raison *alimentaire)* surtout dans le fait de l'intussusception par voie ordinaire de déglutition, d'avalement. Or, nous n'avons point cela du tout dans le lavage de l'estomac. De ce chef donc, pas de rupture du jeûne.

Du côté *alimentaire*, même conclusion. L'eau introduite est presque entièrement retirée, et très vite. Pas d'alimentation ou pas d'alimentation appréciable en pareil cas, non plus que dans le cas de l'eau absorbée après le lavage de la bouche et des dents, parfaitement permis comme on sait avant la communion.

Nous concluons très nettement à la licéité du lavage de l'estomac avant la messe, pourvu bien entendu qu'on prenne les précautions convenables, et par exemple qu'on ne laisse pas tomber d'eau dans la bouche pour l'avaler ensuite, ce qui rentrerait évidemment dans le *per modum potus.*

Cette solution, bien fondée croyons-nous sur la théologie morale, au moins sur ce qu'ont écrit de plus clair là-dessus les théologiens, reçoit un confirmatur précieux de ce fait que le Saint-Siège a accordé à certains prêtres la permission d'agir ainsi.

Entendons-nous. La concession d'une faveur suppose en principe la loi à laquelle elle déroge. On peut donc nous dire : Si le Pape accorde dispense, c'est donc que la loi du jeûne serait violée *in casu ;* autrement, ne suffirait-il pas de dire à l'impétrant : *Licet ?* La concession de dispense n'est-elle pas une preuve que le lavage stomacal avant la communion est en principe interdit ?

A quoi nous répondons : 1° Que la concession d'une faveur demandée n'autorise pas à rien en conclure doctrinalement quant à la loi visée par l'impétrant dans sa demande.

En cas de loi douteuse la demande est légitime, comme est légitime aussi et parfaitement justifiable la faveur accordée *ad cautelam,* sans qu'on en puisse rien conclure, sinon que le dispensateur a voulu mettre en paix la conscience du sollicitant, que la loi en réalité existe ou n'existe pas, ce qui est l'objet d'une analyse doctrinale et non d'une interprétation basée sur une gentillesse de l'autorité qui accorde ce qu'on lui demande.

2° Ce n'est point par mode de dispense que les concessions susdites sont accordées. Le mot ne se lit ni dans la supplique des orateurs ni dans la réponse du Pape. On demande, *ad tollenda dubia,* la permission de..., etc. C'est tout. Et la réponse *ad tollenda dubia* est : Nous accordons ce que vous nous demandez. Rien de plus. Rien donc à conclure quant à l'illicéité *a priori* du « lavage. »

3° Mais voici qui nous semble péremptoire. Nous concluons, nous, du fait des permissions accordées, que le lavage de l'estomac *in casu* est permis, et permis sans recours à Rome, à tous ceux qui auront nécessité de le subir. On sait l'extrême rigueur de la loi du jeûne eucharistique, rigueur telle que, même pour de très graves raisons d'ordre public, le Saint-Siège n'en dispense pas. Et l'on voudrait que, pour la commodité d'un prêtre infirme, cette sévérité intransigeante vînt tout à coup à disparaître ! A nous de conclure de la faveur accordée l'enseignement évident qu'elle contient. Le Saint-Siège accorde le lavage à ceux qui le lui demandent. Donc ce lavage n'est point contraire à la loi du jeûne eucharistique, sans quoi le Saint-Siège ne l'accorderait pas ; à moins qu'on ne veuille supposer le Saint-Siège capable de tomber dans la plus énorme des contradictions, ce qui n'est pas supposable.

La vérité vraie, la voici, croyons-nous. Notre question est nouvelle, inédite. L'enseignement public n'a pas encore fixé la solution doctrinale. De ce chef, il peut planer sur elle un certain doute, au moins *ratione auctoritatis.* Le Saint-Siège ne veut rien prononcer sur le fond de l'affaire ; suivant son habitude sage, il attend que sa décision soit mûrie et comme préparée objectivement par la disposition des esprits. En attendant, il accorde *ad cautelam,* et sans rien laisser préjuger de son sentiment décisif, ce qu'on lui demande. Ainsi a-t-il fait par exemple à propos des permissions du bréviaire à partir de deux heures, accordées sans préjudice de la thèse, non mûre encore, de la licéité intrinsèque de cette récitation, même sans dispense ou faveur aucune.

Il y a toutefois ceci de grave et de très remarquable dans notre cas, que l'extrême rigueur de la loi en cause autorise logiquement à conclure que le Saint-Siège n'aurait pas accordé les faveurs particulières demandées s'il y avait vu une dispense proprement dite de la règle générale absolue du jeûne eucharistique.

D'où il suit que, aux arguments de raison ci-dessus présentés en faveur de la licéité du lavage de l'estomac, nous ajouterions très volontiers l'argument *ex auctoritate* tiré de ce fait que le Pape a voulu tranquilliser, en calmant ses doutes, la conscience de ceux qui se faisaient un scrupule d'y procéder.

Disons encore que notre opinion n'est pas tout à fait isolée. Le *Monitore ecclesiastico,* revue romaine de grande compétence, défend notre sentiment, et aussi le *Canoniste contemporain* (xx, 143). Génicot, le plus récent de nos moralistes, la tient également pour plus probable. Nul doute qu'elle fasse son chemin et arrive bientôt à joindre à sa haute probabilité intrinsèque la force qui lui manque aujourd'hui — nécessairement — *ex auctoritate,* du côté des théologiens et auteurs de morale qui ne s'en sont pas encore occupés.

Voici maintenant le texte d'une demande au Saint-Siège à propos du lavage de l'estomac. Il est très probable qu'il en a été adressé d'autres dont la presse canonique n'aura pas eu communication. Nous trouvons ce document dans le *Canoniste contemporain* (t. xx, 143), et dans le *Monitore ecclesiastico* (31 oct. 1896) :

Très Saint Père,

Le prêtre P..., humblement prosterné aux pieds de Votre Sainteté, expose que, souffrant depuis plusieurs années d'une grave maladie d'estomac, il fait usage, sur conseil des médecins, de lavages à l'eau pure moyennant un tube qui pénètre dans l'estomac pour y introduire l'eau et ensuite l'extraire. Mais ayant cru reconnaître dans l'eau ainsi rejetée quelques parcelles des espèces eucharistiques, bien que le lavage n'eût lieu que deux heures après la célébration de la messe, il s'est fait scrupule de continuer cette pratique. D'autre part, il est dans la nécessité de prendre souvent de la nourriture, et il ne peut attendre de longues heures pour faire cette opération indispensable sans tomber dans une faiblesse dangereuse. C'est pourquoi il implore la permission de pratiquer ce lavage avant la célébration de la messe.

La Sacrée Congrégation répondit, après examen, fer. IV, 23 avril 1890 :

Supplicandum Sanctissimo pro gratia juxta preces. — Eadem feria et die Sanctissimus benigne annuit pro gratia.

Prière à notre correspondant de remarquer que ce n'est point là une réponse, une décision doctrinale, mais un *indult* qui laisse intacte la question théorique *de licito.* Rome n'a pas parlé encore. Si elle parle un jour, comme c'est probable, nous espérons fort qu'elle le fera dans le sens de la thèse que nous venons de défendre. En

attendant, *sub judice lis est,* et il reste toujours loisible à ceux qui ne trouveraient pas notre solution suffisamment sûre, de solliciter une permission par indult qui serait sans doute, comme ci-dessus, accordée sans grande difficulté.

Ad II. — Le cas est différent. Il y a passage normal de l'huile par les voies ordinaires, bien que la déglutition proprement dite n'intervienne pas plus ici que pour l'eau qui traverse le tube. Cette huile, de plus, une fois la licéité admise, pourrait pénétrer dans l'estomac en quantité notable, et c'est une substance alimentaire. — Vos raisonnements *a pari* ne manquent pas de vraisemblance ; mais que voulez-vous y faire ? Les moralistes verraient assurément là, sinon peut-être le *per modum potus* au sens strict, un *per modum potus* inquiétant tout de même, et surtout l'introduction en quantité assez notable d'une substance *alimentaire*.

Mais pourquoi cette complication inutile dans la question, et beaucoup plus gênante que la substance même de la difficulté ? L'huile peut être nécessaire dans les débuts. On arrive de très bonne heure à s'en passer. Nous tenons ceci de gens qui pratiquent le lavage de l'estomac. L'un d'eux nous disait avoir employé l'huile parce que le médecin en avait parlé, mais l'avoir supprimée deux jours après à cause de la répugnance qu'il avait à « avaler » de l'huile. La résolution pratique de la difficulté se trouverait donc là, sans qu'il fût besoin de trancher le *dubium* spéculatif auquel, pour le moment, nous n'oserions donner une réponse affirmative *de licito,* pas plus que ne l'a osé, avec raison, croyons-nous, Génicot, dans l'énoncé de son sentiment à propos du lavage de l'estomac avant la communion.

Ad III. — Vous nous en demandez trop long, cher confrère. Vous voulez de la précision dans une matière qui ne la comporte, ni en elle-même, ni au point de vue de l'enseignement des auteurs de morale.

C'est chez La Croix que nous trouvons une des paroles les plus pleines de bon sens qui aient été écrites sur tout ceci : « *Tum aliquid sumitur per modum comestionis vel potationis, si hoc quod trajicitur, et modus trajiciendi, sufficiat in morali æstimatione ut quis censeatur comedisse vel bibisse.* » *(Theol. mor.,* lib. VI, part. I, n. 554). Ce n'est sans doute pas encore absolument satisfaisant, mais c'est peut-être ce que l'on peut dire de plus précis.

La *moralis æstimatio* est un élément important d'appréciation, et vous faites erreur quand vous vous imaginez que tout est *physique* dans cette question.

D'autre part, il est indubitable que l'absorption en très minime quantité de l'eau qui a servi au lavage de la bouche ne sera jamais considérée comme une manière de *potus,* un acte de boire, tandis qu'on dira très bien de l'homme au lavage qu'il boit de l'huile en avalant son tube.

Quant à l'*intention*, les moralistes la font aussi parfois entrer en ligne de compte dans le problème du jeûne, non pas peut-être parce que, physiquement comme vous dites, le jeûne serait plus rompu par une goutte d'eau avalée volontairement que par une goutte avalée inconsciemment, mais à cause de la volonté mauvaise de le rompre que supposerait la déglutition volontaire, même d'une minime quantité. En permettant l'absorption involontaire, nos auteurs calment les scrupules des timorés ; en prohibant l'absorption volontaire, ils mettent un frein aux fantaisies périlleuses des laxistes.

« Mais, dites-vous, et la loi, que défend-elle au juste ? C'est la loi qu'il faut voir et non les interprétations des moralistes. »

Pardon ! La loi défend de rompre le jeûne : c'est tout. Elle ne dit point comment on l'observe ni comment on y manque. C'est aux théologiens de vous renseigner là-dessus. Leur interprétation devient obligatoire ou facultative suivant la probabilité plus ou moins grande, intrinsèque et extrinsèque, des sentiments qu'ils émettent. A défaut de déclarations officielles du législateur *in dubio*, il faut donc s'en rapporter à eux, quitte à choisir, quand cela se peut, parmi leurs opinions, et ceci avec la prudence raisonnable que réclame toute formation quelconque de la conscience mise en présence d'un doute pratique. Nous estimons qu'il n'y a pas à s'écarter de la décision formulée par Génicot, après beaucoup d'autres, aux termes de laquelle l'absorption d'une quantité d'eau minime, admissible quand elle est inconsciente, se trouve défendue quand elle est volontaire, et cela *ratione intentionis male dispositæ.*

D'ailleurs, voici qui va peut-être vous paraître plus concluant. Disons que, dans les deux cas, il y a rupture du jeûne eucharistique, mais matérielle seulement dans le premier *(sine intentione)* et, de plus, formelle dans le second *(cum intentione).*

Celui qui rompt le jeûne matériellement, sans le savoir, n'a pas à s'en préoccuper. Pour éviter les scrupules on peut, pour ce cas comme pour beaucoup d'autres cas analogues de morale, permettre une violation purement matérielle quand il y a de bonnes raisons de le faire. La bonne raison ici est d'éviter les angoisses indéfinies des fidèles, en assurant un soin de propreté (lavage de la bouche) qui en somme est un acte de révérence pour le Saint-Sacrement.

Au contraire, quand il y a advertance et volition la violation devient formelle et, dès lors, défendue. Remarquez que cette manière de voir explique bien comment il y a rupture du jeûne eucharistique dans les deux cas — ce qui satisfera vos exigences logiques, — et comment la rupture volontaire, en tant que telle, doit être condamnée, non pas tant comme nous le disions tout à l'heure *ratione malæ dispositionis in voluntate,* que tout simplement *ratione ipsius jejunii quod formaliter frangitur.*

Mais, comme beaucoup de théologiens admet-

tent qu'on reste à jeun dans un cas et non dans l'autre (??), il est bon de sauvegarder leur doctrine en proposant notre première interprétation, sans oublier que la seconde, en pratique tout aussi efficace et satisfaisante, l'est peut-être davantage dans l'ordre spéculatif de la logique, pour éviter jusqu'aux apparences de la contradiction.

Il ne nous déplaît pas, en finissant, de convenir que, en définitive, cette question du jeûne eucharistique, comme aussi celle du jeûne quadragésimal, est assez obscure et fort embrouillée dans l'enseignement des auteurs par la diversité des opinions et des manières de parler. Souhaitons que notre bon « Vieux Moraliste » ait l'idée d'aller quelque jour promener par là sa lanterne.

Q. — Depuis quelques années j'entends dire qu'on a retrouvé le texte original de l'*Ecclésiastique*. Pourriez-vous traiter ce sujet, mais de manière à être compris même par les ignorants, dont je suis ?

R. — Tout le monde sait que l'*Ecclésiastique* fut composé en hébreu par Jésus, fils de Sirach, et qu'il fut traduit en grec par le petit-fils de l'auteur. Saint Jérôme connaissait le texte hébreu. (Cf. *Præf. in libros Salom.*, etc.). Le Talmud en cite plusieurs versets. Au x^e siècle, Saadia en décrit même un manuscrit ; il dit qu'il est divisé en chapitres et en versets avec des points-voyelles et des accents. A partir de cette époque, il n'est plus question du texte hébreu et on le croyait perdu pour toujours.

« Il y a quelques années, Mmes Lewis et Gibson achetèrent en Orient, avec d'autres fragments de manuscrits, un feuillet de papier recouvert de caractères hébreux relativement anciens. C'était un chiffon troué, déchiré, endommagé de toutes façons. Mais la configuration des lettres, la division en versets d'un texte non biblique, la disposition en colonnes, l'espèce de Massore dont étaient pourvues les marges, firent soupçonner aux doctes anglaises l'intérêt de leur acquisition. De retour à Cambridge, elles montrèrent ce curieux bout de papier à M. S. Schechter, professeur d'hébreu rabbinique à l'Université de cette ville. Avec une perspicacité qu'on ne saurait trop admirer, il reconnut aux quelques bouts de lignes d'une lecture certaine un chapitre de la *Sagesse* de Jésus, fils de Sirach [1]. »

Cette découverte fut reçue avec défiance. Mais bientôt M. Sayce apporta du Caire neuf chapitres complets faisant suite au premier fragment. On soupçonna que ce manuscrit venait de la *gueniza* du Caire et qu'on avait chance d'y trouver le reste.

« Les Israélites pieux s'interdisant la destruction de tout livre ou document hébreu, surtout quand le nom de Dieu y est écrit, jettent dans un local *ad hoc* nommé *gueniza* (salle d'enfouissement) tous les textes qui sont hors d'usage. La *gueniza* du Caire, annexe de la « synagogue d'Ezra », était célèbre depuis longtemps, surtout depuis la courte visite qu'y avait faite Jacob Saphir Halévi, l'auteur du *Eben Saphir*. Ce voyageur avait voulu pénétrer dans ce dépôt mortuaire, construction carrée, élevée sur un toit et où l'on n'entrait que par le haut. Il dut vaincre des résistances acharnées pour mettre son projet à exécution, car il y allait de sa vie à en croire ceux qui essayaient de l'arrêter. Il travailla dans ce local deux jours, au milieu d'une poussière malsaine, y recueillant des fragments divers ; mais il renonça bientôt à sa tentative, ne trouvant sous ces décombres aucun manuscrit complet.

« Au commencement de 1897, M. Schechter alla reprendre les fouilles trop tôt interrompues par Saphir. Les résultats dépassèrent ses espérances. Il obtint du président et du grand-rabbin de la communauté israélite l'autorisation d'emporter tout le contenu de la *gueniza*. Les richesses qui y étaient pêle-mêle sont maintenant déposées à la bibliothèque de l'université de Cambridge. » *(Ib.)*.

C'est dans ce trésor qu'on a retrouvé presque tout le texte de l'*Ecclésiastique*. On possède à peu près complets les chapitres III à XVI et XXX à LI (fin), et des fragments assez considérables des chapitres XVII à XXIX.

Outre le manuscrit principal, on a découvert quelques feuillets de trois autres ; nous croyons inutile et peu intéressant de décrire ces manuscrits. Notons seulement que dans le plus important les pages sont divisées en deux colonnes ; chaque ligne contient un verset dont les hémistiches, séparés par un blanc, constituent les colonnes. La fin du verset est marquée par les deux points *(Sof pasouq)* comme dans les livres de la Bible. On trouve aussi à la marge une espèce de Massore. Ce sont des gloses de plus ou moins de valeur, ou des variantes empruntées à d'autres exemplaires, et ce travail paraît avoir été fait avec beaucoup de soin. Il y a aussi des explications, des traductions en quelque sorte, rédigées la plupart en araméen ou dans une langue plus connue. Quelques notes en persan sembleraient indiquer que l'auteur était un juif de Perse.

De deux autres manuscrits, qui diffèrent entre eux et du premier par l'écriture, par le format, par la disposition du texte, etc., on n'a jusqu'à présent retrouvé qu'un petit nombre de fragments.

Le quatrième, appelé D, ne paraît être qu'une espèce de recueil de morceaux choisis, empruntés à l'*Ecclésiastique*.

Le texte retrouvé est-il bien le texte original ? Tout d'abord la question ne s'est pas posée ; on admit sans hésiter l'authenticité des premiers fragments. Mais bientôt des critiques, examinant les choses de plus près, prétendirent que l'on était en présence d'une mystification. Ce texte n'aurait été qu'une retraduction du grec ou du syriaque

[1] Israël Lévi, *L'Ecclésiastique*, texte original hébreu, édité, traduit et commenté. Ern. Leroux, 1898-1901.

en hébreu [1]. Voici très brièvement les raisons sur lesquelles se fondent ces critiques.

1° Le cantique alphabétique de la fin. (Eccli., 51, 18-38 de la Vulgate). Ce passage était un acrostiche, chaque verset commençant successivement par les différentes lettres de l'alphabet. Cet ordre est encore visible dans la seconde moitié, à partir du *lamed*, mais il a disparu presque complètement dans la première partie. Ce fait est bien difficile, pour ne pas dire impossible, à expliquer dans un texte original; car l'acrostiche, comme on le voit dans les autres morceaux analogues de la Bible, est le meilleur moyen d'empêcher les corruptions ou les mutilations. Au contraire, tout se comprend si notre texte n'est qu'une retraduction du syriaque.

2° Des doublets (deux versets disant la même chose en termes différents), conformes soit au grec, soit au syriaque, en conservent ou aggravent les erreurs ou les contresens.

3° Des idiotismes syriaques, rabbiniques, etc., et des expressions ou formes grammaticales en usage seulement depuis le VIII^e siècle de l'ère chrétienne.

Malgré ces difficultés, qui sont loin d'être insolubles, des preuves nombreuses et incontestables démontrent clairement que notre texte hébreu est bien l'original. Seulement il a subi, comme du reste tous les ouvrages anciens, des altérations plus ou moins nombreuses et importantes. Ainsi le cantique alphabétique de la fin a dû être reconstitué, du moins en partie, à l'aide du syriaque. Beaucoup de doublets viennent aussi des versions syriaque ou grecque. Quant aux idiotismes soi-disant syriaques ou arabes, etc., ils sont peu nombreux et se retrouvent dans les livres bibliques ou s'expliquent par le développement naturel de la langue. Les copistes, les critiques anciens ont pu aussi modifier l'original d'après les versions, comme le font trop souvent nos modernes qui veulent corriger l'hébreu à l'aide des LXX ou de la Vulgate, etc., ou simplement d'après leurs conjectures systématiques. On peut même supposer que l'auteur aurait fait deux rédactions de son ouvrage, et que les scribes auront suivi tantôt l'une, tantôt l'autre, ou les deux à la fois, ce qui expliquerait l'existence des doublets.

Quant à la langue, c'est l'hébreu biblique; on n'y trouve aucun hellénisme, mais seulement çà et là des aramaismes ou des rabbinismes (c'est-à-dire des termes dont l'emploi était constaté pour la première fois dans les écrits des rabbins postérieurs à l'ère chrétienne). C'est une preuve qu'au second siècle avant Jésus-Christ l'hébreu était encore en usage, au moins parmi les savants, comme du reste le Talmud l'atteste pour une époque encore plus récente. L'auteur s'applique à imiter les anciens et à donner à sa langue une teinte antique. Mais malgré sa connaissance de l'Ecriture et ses efforts, il ne sait pas se défendre contre les néologismes de son époque. La syntaxe elle-même présente des caractères nouveaux. L'auteur enchaîne et subordonne les propositions, recherche les transitions, met parfois des titres aux chapitres, il signe son livre, etc. C'est peut-être le résultat de l'influence hellénique. En tout cas, le langage de l'*Ecclésiastique* marque une étape nouvelle ou, si l'on veut, une décadence dans la littérature hébraïque.

Quels sont maintenant les services que ce texte peut rendre aux études bibliques? Avant de traiter ce sujet, remarquons d'abord qu'il ne s'agit point d'un ouvrage absolument nouveau. La traduction grecque qui est calquée sur l'hébreu, la version syriaque de la Peschito [1] également faite sur le texte original, enfin la version latine qui reproduit le grec, mais avec certaines corrections empruntées soit à l'hébreu soit au syriaque, nous font suffisamment connaître l'*Ecclésiastique*, sinon pour tous les détails, du moins pour le fond. Mais les traducteurs ont pu se tromper, et leur œuvre s'est naturellement modifiée et plus ou moins altérée avec le temps par la faute des copistes ou par les prétendues corrections des critiques. Le texte hébreu, quoiqu'il n'ait pas été lui-même conservé dans toute sa pureté, pourra toutefois servir à corriger bien des erreurs, à résoudre plus d'une difficulté ou à confirmer les faits déjà connus et généralement admis.

Ainsi nous avons déjà dit que la langue de l'*Ecclésiastique* diffère de celle des autres livres analogues. Or, comme on le sait, l'auteur vivait vers l'an 200 avant Jésus-Christ. Quelques-uns même, comme Joseph Halévy, le placent presque un siècle plutôt, peu après Siméon I^er. Admettons la date de 200, et il est impossible de le rajeunir davantage. Les différences de style entre son œuvre et les livres regardés comme les plus récents de la Bible, sont telles qu'il faut nécessairement supposer un assez long espace de temps entre eux, surtout si l'on tient compte de la lenteur avec laquelle les langues sémitiques se modifient. Donc tous les livres ou parties de livres que certains critiques font contemporains des Machabées, ou même plus récents, sont certainement antérieurs à l'an 200 et très probablement de plusieurs siècles [2].

En outre, Jésus ben Sirach reconnaît le Canon juif à peu près tel que nous l'avons et il en cite beaucoup de livres, même les plus récents. Le

[1] Cf. S. Marglioutb, *The origin of the original Hebrew of Ecclesiasticus*, Oxford.

[1] Il y a une autre traduction syriaque dite *Syro-Hexaplaris*. Nous n'avons pas à nous en occuper. Elle reproduit le grec.

[2] Si l'on veut avoir une idée du sans-gêne avec lequel certains personnages traitent les livres bibliques, on peut lire deux articles publiés par Ern. Havet sur la modernité des prophètes (*Revue des Deux Mondes*, t. XCIV, 1889). Ce membre de l'Institut, bien que ignorant l'hébreu, comme il l'avoue lui-même, affirme avec un aplomb ineffable que tous les prophètes sont du second siècle avant Jésus-Christ ou moins anciens; Daniel serait même postérieur à Hérode. *Risum teneatis!*

texte hébreu confirme ces données et y ajoute encore. Il emploie (41, 21) l'expression *affligés de Sion* empruntée textuellement à Is. 61, 2, 3 (c'est-à-dire au prétendu pseudo-Isaïe).

La version grecque et la Vulgate (49, 11) disent en parlant d'Ezéchiel : « Il s'est souvenu des ennemis. » Le texte hébreu porte : « Ezéchiel a mentionné Job. » (En hébreu il y a une grande ressemblance entre le mot *ennemi* et le nom de *Job*). Ce détail confirme Ezéch., 14, 14, 20, et en même temps prouve l'existence du livre de Job. D'ailleurs l'*Ecclésiastique* emprunte à ce livre beaucoup de locutions caractéristiques, il en copie ou paraphrase des tirades entières. Cf. Eccli., 40, 15-16, avec Job, 8, 11-18, etc.

Parmi les expressions ou tournures communes à l'*Ecclésiastique* et aux livres les plus récents du Canon, il en est beaucoup qui pouvaient appartenir au langage du temps ; mais il en est aussi beaucoup qui sont tellement spéciales qu'il est bien difficile de ne pas y voir une imitation.

Ben Sirach suit généralement le texte massorétique ; mais quelquefois il adopte la leçon des LXX. Ainsi 46, 22 il fait dire à Samuel : « De qui ai-je pris rançon ou des sandales (i. e. un présent corrupteur), répondez-moi ? » (1 Rg., 12, 3) ; tandis que l'hébreu lit : « De la main de qui ai-je pris une rançon pour fermer les yeux sur lui ? » (par confusion des mots hébreux *sandales* et *fermer*).

Parmi beaucoup de passages où le texte hébreu semble préférable, nous en citerons seulement quelques-uns :

Eccli. 11, 5. « Multi tyranni. » En hébreu : « beaucoup de petits (de basse condition) se sont assis sur le trône. » Le mot *tyrans* ou *puissants* est évidemment une faute. Car il se trouve au verset suivant qui est l'antithèse du verset 5.

Eccli. 16, 9. « Non pepercit peregrinationi Loth. » Hébreu : « Il n'a pas épargné les *concitoyens* de Loth. »

Eccli. 38, 19. « Atristitia festinat mors. » Hébreu : « Du chagrin naît le malheur. »

Eccli. 39, 36. « Bestiarum dentes. » Hébreu : « Les animaux à dents (carnassiers). » Le traducteur a pris l'*état construit* pour un génitif.

Eccli. 44, 16. Henoch fut ravi au ciel pour servir de ὑπόδειγμα μετανοίας, exemple de pénitence. Or la Bible ne dit point que Henoch se soit distingué sous ce rapport. Le texte hébreu porte *exemple instructif*. Il est possible aussi que le mot grec doive être pris dans son sens étymologique de *réflexion*.

Eccli. 39, 15. Il faut lire : *Chant des luths*, au lieu de : *Chant des lèvres*. Ici le grec a écrit χειλέων pour χέλυων.

Eccli. 42, 11. Il faut l'*assemblée des portes*, et non *de beaucoup*, confusion de πολλῶν avec πυλῶν. On sait que les anciens se rassemblaient près des portes.

Eccli. 48, 17. Au lieu de : « Relicta est gens perpauca »..., l'hébreu lit : « Mais à Juda il fut laissé un petit reste et à la maison de David un prince. » *Juda* au lieu de *gens*, comme semble l'exiger le parallélisme.

Eccli. 39, 33. « Confirmaverunt tormenta sua. » En hébreu : Il y a des vents « qui déracinent les montagnes. » Le traducteur a confondu les mots hébreux *punitions* ou *vengeances* avec *montagnes*.

Eccli. 40, 20. « Vinum et musica. » Ce dernier mot est en hébreu *liqueur*. Il est question de la musique au verset suivant.

Eccli. 43, 2. « Vas admirabile opus Excelsi. » En hébreu : « *Quam* admirabile, etc. »

Eccli. 44, 2. Au lieu de : *Sa grandeur*, l'hébreu lit : *Ils furent grands*.

Eccli. 44, 13. *Semen*. En hébreu, *leur souvenir*.

Eccli. 46, 21. « Contrivit principes Tyriorum. » On ne voit pas que Samuel ait jamais combattu les Tyriens. L'hébreu lit : *l'ennemi*. Cette leçon est confirmée un peu plus loin, 47, 8 : « Contrivit inimicos. » Les commentateurs avaient déjà soupçonné qu'il fallait lire *ennemi* et le texte hébreu leur donne raison.

Notons enfin qu'au chapitre 44, qui commence l'éloge des patriarches, les versets 3-9, d'après l'hébreu, semblent se rapporter aux grands hommes des nations, et c'est à partir du verset 10 que l'auteur passe à ses compatriotes. Voici le sens général : Je veux louer les hommes de bien, nos ancêtres (v. 1 et 2). Les autres peuples ont eu des dominateurs, des princes, des orateurs, des poètes célèbres de leur vivant, mais déjà beaucoup sont oubliés ; ils sont comme s'ils n'avaient pas été et ainsi leurs enfants après eux. Mais (v. 10) quant à ces hommes de bien (du peuple juif), leur souvenir restera jusqu'à l'éternité, et c'est pour cela que l'auteur va nous raconter leurs actions.

Ces exemples suffisent.

Il nous reste à parler d'un nouveau psaume conservé dans le texte hébreu.

Au chapitre 51, après le verset 17 de la Vulgate : « Confitebor et laudem dicam tibi et benedicam nomini tuo », vient une composition imitée du psaume 135. Donnons-en d'abord la traduction empruntée à M. I. Lévi :

1. Louez le Seigneur, car il est bon.
2. Louez le Dieu des louanges.
3. Louez le gardien d'Israël.
4. Louez le Créateur de tout.
5. Louez le Libérateur d'Israël.
6. Louez Celui qui réunira les dispersés d'Israël.
7. Louez Celui qui rebâtira sa ville et son temple.
8. Louez Celui qui fera fleurir la puissance de la maison de David.
9. Louez Celui qui a fait choix des fils de Sadoc pour la prêtrise.
10. Louez le Bouclier d'Abraham.
11. Louez le Rocher d'Isaac.
12. Louez le Puissant de Jacob.
13. Louez Celui qui a fait choix de Sion.
14. Louez le Roi des rois.
15. Il relève la puissance de son peuple, à la

gloire de tous ses fidèles, des enfants d'Israël, ses proches. Alleluia.

Après chaque verset, excepté le dernier, est ajouté le refrain : « Quoniam in æternum misericordia ejus, » comme dans le psaume 135.

Ce morceau, s'il est bien authentique, donne lieu à des observations et à des problèmes intéressants, surtout pour les Juifs. Disons-en quelques mots.

L'*Ecclésiastique* exalte les descendants d'Aaron et présente les successeurs de David sous un jour peu favorable. Il ne parle jamais du Messie fils de David, même quand le sujet semble l'exiger, par exemple chapitre 36. On en concluait que l'idée messianique n'existait pas ou était bien affaiblie de son temps, ou qu'elle se réduisait à l'attente d'Elie. Et voici que le verset 8 détruit complètement ces conclusions.

Le nouveau psaume a une grande ressemblance avec une prière que les Juifs récitent tous les jours et qu'on appelle le *Schemoné Esré* ou *Dix-huit bénédictions*, et même avec celles qui accompagnent le *Schema*. Il y a ici imitation évidente. Est-ce l'*Ecclésiastique* qui a copié le *Schemoné Esré ?* Mais personne n'admet que les prières juives remontent au delà du second siècle avant Jésus-Christ. — Faut-il supposer que le *Schemoné Esré* a puisé dans l'*Ecclésiastique ?* Mais les auteurs du Rituel juif sont incontestablement Pharisiens, et comment se seraient-ils inspirés d'un livre à tendances saducéennes et qui dit au verset 9 : « Louez Celui qui a fait choix des fils de Sadoc pour la prêtrise » ?

Si l'on suppose que ce psaume est une interpolation récente, on se trouve en présence de difficultés encore plus grandes. Car les Juifs depuis longtemps sont Pharisiens, et comment l'interpolateur aurait-il omis précisément les passages essentiellement pharisiens pour faire l'éloge de Sadoc ? Ce serait un phénomène unique dans la littérature rabbinique. Aucun ouvrage juif, et ils sont nombreux, ne parle des fils de Sadoc comme prêtres futurs.

D'autre part, si le psaume est authentique, comment se fait-il qu'il soit omis totalement par le grec et par le syriaque ?

C'est assez d'avoir indiqué quelques-unes des questions que suggère ce psaume. Nous ne voulons pas les discuter, car les documents nécessaires font encore défaut. Peut-être qu'un jour la découverte de nouveaux textes permettra d'y répondre.

Outre les ouvrages déjà cités, on peut consulter :

A. E. Cowley et Ad. Neubauer, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus*, Oxford, 1897 ; — Schechter et Taylor, *The Wisdom of Ben Sira*, Cambridge, 1899.

La plupart des Revues qui s'occupent de la Bible ont publié des articles sur la question, par exemple la *Revue des Etudes juives*, la *Jewish Quaterly Review*, la *Zeitschrift fur Kath. Theologie*, la *Revue sémitique* de J. Halévy, la *Revue biblique*, octobre 1897, etc., etc.

Q. — Berthe, âgée de 23 ans, domestique, demeurant dans la paroisse de B., chez sa sœur mariée, désire célébrer son mariage avec Titius de la paroisse de C., dans la paroisse de B. plutôt que dans celle de T. où sont domiciliés ses parents. Le curé de B. accepte, fait l'enquête préparatoire, demande même une dispense de parenté et fixe le jour du mariage. Ce jour arrivé, en rédigeant l'acte, la pensée lui vient que Berthe n'a peut-être pas le quasi-domicile qui lui donnerait juridiction. Elle habite B. depuis sept mois : mais elle doit partir après son mariage pour suivre son époux à C.; et le curé ne s'est pas informé de son intention de demeurer à B. *per majorem anni partem*, intention qui doit coexister avec le fait de l'habitation pour donner le quasi-domicile.

Le curé devient très perplexe à cette pensée : aller s'enquérir de l'intention de Berthe qui est au milieu de ses invités ou à la mairie, présente des difficultés. La considérer comme *vaga* n'est pas possible, puisqu'il ignore si Berthe a renoncé au domicile de ses parents à T. Le curé consulte les tables de l'*Ami*. Il trouve à l'année 1900 la question posée page 406. Il lit la réponse et arrive à la proposition finale : « Le fait de l'habitation pendant six mois dans un lieu (une paroisse) suffit pour présumer le quasi-domicile de mariage sans qu'il soit nécessaire de faire une enquête. » Bon, dit-il, je n'ai plus à m'informer de l'intention de Berthe. Toutefois, recourant au texte de la décision du S.-Office publiée par l'*Ami* (1899, p. 262), il trouve que cette décision n'accorde cette présomption du quasi-domicile que comme une faveur particulière pour ceux-*se conferentes in civitatem N.*, et il se demande si l'*Ami* n'exagère pas dans la proposition finale précitée.

Cependant le temps presse, et comme l'enseignement de l'*Ami* est net, le curé repousse comme un scrupule la crainte de n'avoir pas la juridiction suffisante.

Il trouve, en outre, un texte des statuts diocésains ainsi conçu : « Le mariage peut être célébré validement ...par le curé de la paroisse où sont domiciliés les parents, c'est-à-dire les pères, mères, ascendants, frères, *sœurs* des personnes majeures qui n'ont pas acquis ailleurs un vrai domicile mais seulement un quasi-domicile ou une simple habitation : tels sont les fonctionnaires, les étudiants, les militaires et les domestiques. »

S'appuyant sur ces textes, le curé va bénir le mariage, non sans une certaine crainte d'erreur.

Mais, après la cérémonie, il se remet à l'étude de la question ; il relit les notions sur le domicile publiées par l'*Ami* en 1896 et 1897 ; il trouve encore l'affirmation de l'*Ami* (1899, page 1112) qu' « il est d'enseignement *commun* que le séjour de six mois (et même parfois d'un mois) présente une présomption de quasi-domicile acquis suffisant pour qu'il ne soit pas besoin de se livrer à une enquête sur ce point. » Mais n'est-ce pas trop absolu, puisque cela conduit en fait à ne plus se préoccuper de l'intention initiale qui est pourtant un des facteurs essentiels du quasi-domicile, puisque, d'autre part, la décision citée du S.-Office semble bien n'accorder cette présomption du quasi-domicile que comme une grâce particulière au diocèse de N., *facto verbo cum Ssmo*, puisque Deshayes lui-même remarque (*Ami*, 1897, p. 35, n. 1) qu'il ne faut pas toujours dans ce cas se dispenser d'interroger sur l'intention ? — Et la connaissance qu'avait le curé de B. que Berthe devait quitter B. après le mariage n'était-elle pas un de ces indices qui pouvait faire douter de l'intention suffisante de la part de Berthe ? En fait, le curé préoccupé de ce cas, ayant cherché après le mariage quelle avait été l'intention de Berthe en venant à B., la sœur de Berthe répondit qu'elle pensait demeurer *cinq à six mois*.

Réfléchissant au passage cité des statuts diocésains,

le curé qui l'avait interprété d'abord comme une délégation donnée par l'Evêque au curé du domicile des parents cités, se demande s'il n'est pas plus juste de regarder ce statut comme un rappel des principes du droit proclamant la conservation du domicile familial, tant qu'on n'y a pas renoncé ; — et comme le domicile familial se trouve à T. chez les parents de Berthe, il conclut qu'il ne pouvait s'autoriser de ce texte.

Ceci expliqué peut-être trop longuement, on demande :

En droit : 1° La présomption du quasi-domicile résultant de l'habitation de six mois suffit-elle pour le quasi-domicile sans qu'il soit besoin de s'enquérir de l'*intentio manendi* ?

2° Un curé pourrait-il regarder comme une délégation de l'évêque la formule imprimée à la fin de la dispense de parenté : « Dispensamus ut... modo nullum aliud obstet canonicum impedimentum matrimonium inter se publice, servata Conciliis Tridentini forma contrahere... possint ; dantes Rectori aut vicario parochiæ vulgo B., vel cuilibet sacerdoti ab ipsis delegato, licentiam matrimonium inter dictas partes celebrandi » ?

En fait : 3° Le mariage de Berthe doit-il être considéré comme valide ?

4° Le curé de B. aurait-il encouru la suspense infligée par le concile de Trente en bénissant le mariage dans les circonstances exposées ci-dessus ?

R. — Voilà un brave curé, consciencieux, intelligent et chercheur. Toutes nos félicitations. S'ils étaient tous ainsi, que de nullités de mariages seraient évitées ! L'étude très soignée qui a été faite de la question aboutit à un cas fort intéressant et posé avec une rare clarté. C'est plaisir d'y répondre comme il le mérite.

Le mariage est parfaitement valide *in casu* en droit et en fait. Point de doute à garder.

En effet, le curé de B. était bien le propre curé de Berthe au double point de vue 1° de la délégation statutaire, 2° du quasi-domicile.

Le texte des statuts est net. Aucun canoniste n'hésitera à l'entendre d'une délégation accordée par l'Evêque « aux curés des père, mère, ascendant, frères, sœurs des personnes majeures. » Tous ces cas ne sont point de droit commun à priori. Donc ils sont spécifiés, comme occasion de toute délégation utile, par le droit diocésain. Déjà, de ce chef, le curé pouvait validement assister au mariage de Berthe, celle-ci n'eût-elle point de quasi-domicile chez sa sœur.

Mais, de plus, Berthe avait quasi-domicile à B. Nous avons, pour l'affirmer sans l'ombre d'une hésitation, deux raisons suffisantes :

1° La parole de Berthe qui déclare avoir eu l'intention de rester cinq à six mois à B.

Deshayes fait judicieusement observer que « six mois » n'est pas une expression absolument mathématique. D'ailleurs, *cinq ou six mois* n'est point *cinq* mois ; c'est moralement six mois, le dernier mois loin d'être exclu étant au contraire implicitement contenu dans la formule, et aussi, c'est évident, dans l'intention.

2° La permanence de Berthe à B. pendant sept mois. Cette habitation prolongée ainsi autorise à conclure après coup à l'existence du vrai quasi-domicile ; c'est plus qu'il n'en faut encore pour que l'on reste parfaitement sûr de la validité du mariage.

La raison du scrupule du curé vient de la *présomption*, mot et chose qu'il n'a peut-être pas entendus comme il faut.

Quand les arguments directs font défaut, on a recours aux indirects, parmi lesquels celui de la présomption joue un grand rôle dans les affaires humaines.

Or la présomption, dans notre cas, est une argumentation *après coup, matrimonio contracto*, qu'il ne faut pas confondre avec celle qui s'établit sur indices convenables avant le mariage.

Vous trouverez cette théorie de la présomption en matière matrimoniale fort bien expliquée dans Deshayes. (*Questions pratiq. sur le mar.*, q. 19 et suiv.).

Avant, le terrain est libre ; l'enquête s'impose, au moins une enquête minima et suffisante pour éviter le péché d'imprudence ou de coupable négligence au prêtre qui va faire le mariage. L'intention alors ne peut se révéler que par déclarations directes ou par indices de circonstances, susceptibles de fonder une présomption raisonnable, à défaut d'autre base de renseignements.

Après, c'est différent. Deux *faits* sont posés qui n'existaient pas auparavant : le fait du mariage célébré et consommé, et le fait d'une habitation qu'on ne pouvait faire entrer en ligne de compte avant qu'il fût réalisé.

Le premier fait impose une attitude nouvelle au canoniste. Il y a des intérêts graves à envisager, une situation acquise, des *incommoda* à éviter, dont la considération tout naturellement peut faire pencher le *dubium* en faveur de la validité plus que si le terrain, comme nous le disions tout à l'heure, était libre encore. On se montrera donc plus large, non pas par peur de la vérité, mais en faveur du sacrement et du bien social, qui sont de gros principes réflexes à considérer dans le *dubium*.

Voilà pourquoi, après coup, une décision *probable* pour la validité sera très légitimement admise, alors qu'avant le mariage on n'aurait pas eu le droit de s'y tenir.

Mais, de plus, l'habitation prolongée pendant six ou sept mois est un *fait nouveau* qui pèse gravement dans la balance, et fonde une grosse présomption qui manquait tout d'abord. Sauf *preuves contraires*, on doit conclure que celui qui est resté six mois au même endroit a eu l'intention conforme au fait matériel de sa résidence. C'est la règle. La résidence à contre-cœur est l'exception ; et l'exception demande à être prouvée, non la règle. D'où il suit qu'on devra toujours jusqu'à démonstration contraire *(præsumptio cedit veritati)* tenir pour quasi-domicile canonique l'habitation de six mois, sans autre recherche sur l'intention. La raison profonde de tout ceci est que l'habitation réalisée emporte avec elle l'intention, tandis que l'habitation future n'est qu'une *idée* qui ne comprend point, à priori et en règle générale, cette autre : « l'intention », portant par avance sur une période de six mois.

Benoît XIV, dans une controverse célèbre, est

allé jusqu'à regarder l'habitation d'*un mois* comme présomption suffisante de l'intention du quasi-domicile, étant donné toujours, bien entendu, qu'aucun argument ne vienne faire preuve en sens opposé.

Quant à la décision de 1898 à laquelle on fait allusion, il n'y a rien à en tirer pour le cas présent, sauf peut-être un nouveau *confirmatur* de la validité du mariage, étant donné qu'on veuille interpréter ladite décision dans un sens général. Mais nous accordons qu'il y aurait quelque imprudence à le faire, vu l'obscurité grammaticale de sa rédaction et les circonstances locales particulières qu'elle semble viser expressément. Voyez d'ailleurs le complément d'explication qu'en donne l'*Ami* en cette même année 1898 (p. 1112).

Tout ceci dit, nous répondons en formules résumées aux quatre questions qui nous sont posées :

Ad I. Oui, *matrimonio contracto ;* non, *matrimonio non contracto,* au moins dans l'état présent de l'enseignement des canonistes sur ce point.

Nous hasardons timidement une distinction qui nous semble pouvoir jeter un peu de lumière nouvelle sur tout ce débat. Voici donc (peut-être ?) comment il faudrait répondre, dans la seconde hypothèse :

Matrimonio non contracto, 1° si aucun indice positif n'existe à priori, révélant l'intention initiale de rester moins de six mois, *oui,* on peut s'en tenir à la présomption basée sur le fait de la résidence continue de six mois ; 2° si les indices susdits contrariant la présomption existent, l'enquête expresse *de intentione* s'impose.

A notre avis, il importe d'un côté de ne point retomber dans notre vieille erreur civile qui, envers et contre toute intention opposée, attribuait le domicile matrimonial au seul fait *matériel* de l'habitation de six mois ; et, d'autre part, il importe aussi de ne point exagérer, pratiquement surtout, cette enquête *de intentione* qui pourrait être l'occasion de bien des embarras et *dubia* sur la validité du mariage, si l'on ne prenait pas au sens large, et parfaitement légitime d'ailleurs, l'interprétation régulière qu'impose la présomption basée sur le *fait réalisé* d'une habitation de six mois.

Mais, encore une fois, c'est là une discussion à côté de notre cas présent, uniquement indiquée pour répondre à la question de droit qu'on nous pose en termes absolus.

Ad II. Oui, certainement, à cause de la formule « dantes *licentiam* celebrandi » qui est on ne peut plus claire.

Ad III. Oui.

Ad IV. Non.

Q.— 1° A quoi est obligé le prêtre, curé ou confesseur, relativement à la visite des malades, après leur avoir donné les derniers sacrements ?

2° Doit-il, quand et comment, réitérer l'absolution ?

R. — Nous voyons par Frassinetti et beaucoup d'auteurs italiens qu'en Italie, en général, les prêtres passent plus de temps auprès des malades qu'en France. Mais voyons ce à quoi le prêtre, curé ou confesseur, est obligé en conscience, en dehors des habitudes d'un pays, mais d'après les règles théologiques, relativement aux soins spirituels à donner aux malades.

Nous ne parlerons point de la première confession, du saint viatique et de l'extrême-onction, parce que nous en avons déjà traité plusieurs fois. Cependant, comme il importe à tout prix d'arriver à confesser et à administrer les malades, nous conseillons de relire ce qu'en dit saint Alphonse dans sa *Théologie* et dans la *Praxis confessarii*, que Clément Marc résume très bien, et nous rappellerons cette remarque très sage de La Croix : « Expedit ut quivis recens ordinatus sacerdos sibi componat industrias et modos juvandi moribundos et agendi cum ægrotis. »

1° *Quand le malade a déjà été absous une fois et administré, à quoi est tenu le confesseur ?* — Le Rituel romain recommande expressément aux prêtres de visiter fréquemment leurs malades, même après les avoir administrés, et d'employer tout leur zèle à les aider à mourir saintement, et à se faire aider par d'autres quand ils ne le peuvent pas eux-mêmes.

Mais y sont-ils obligés *sub gravi* ou seulement *sub levi ?* — Cela dépend évidemment des circonstances et des besoins du malade. Il n'y aurait, dit Berardi *(Examen confessarii et parochi)*, péché mortel que dans les trois cas suivants : « 1° Si parochus, administratis sacramentis, ex firma consuetudine semper infirmos desereret ; 2° si moribundus esset fragilis, aut valde tentatus, et multo magis si confessionem adhuc facere non potuisset aut noluisset ; 3° si infirmus valde turbaretur eo quod parochus discrete vocatus advenire nollet, aut magnam incuriam ostenderet. »

Berardi se demande ensuite si le prêtre est tenu de rester assidûment, nuit et jour, auprès du malade dans le cas où, après l'administration des sacrements, la mort ne semble pas encore imminente, ou bien où l'agonie se prolonge longtemps. Il répond négativement et ajoute : « Imo praxis hujusmodi familiis generatim non placeret, aliis parœciæ necessitatibus obesset, et forsan gravioribus adhuc inconvenientibus occasionem præberet. Adde quod multi infirmi nimio terrore afficerentur, si viderent parochum ab eorum domo non discedere, ejusque præsentiam non libenter ferrent. »

Que faut-il donc faire en pratique ? — Il faut, dit encore Berardi, d'après saint Alphonse, que le prêtre visite son malade plus ou moins souvent, suivant qu'il demeure plus ou moins près de l'église, suivant qu'il en a plus ou moins besoin ou qu'il en témoigne plus ou moins le désir, et aussi suivant que ses autres occupations lui laissent plus ou moins de loisir à lui-même. Quand ce sera possible, il fera bien de lui faire plusieurs visites

très courtes dans la journée, et s'il voit que la mort est imminente, de rester jusqu'à la fin pour recommander son âme à Dieu. Ce sont là d'excellents *conseils*, et dans certains cas, que le prêtre saura bien reconnaître lui-même, il peut y avoir pour lui obligation de conscience.

Qu'à chaque visite aussi le prêtre ait toujours soin de dire au malade quelques paroles de consolation et d'encouragement, pour l'entretenir dans des sentiments de contrition de ses péchés, d'amour de Dieu et de confiance en sa miséricorde ; qu'il lui fasse par exemple baiser le crucifix avec foi et amour, suivant les circonstances. S'il le voit désolé, découragé, impatient ou sous l'impression de fortes tentations, c'est alors surtout qu'il doit déployer tout son zèle et toute sa charité pour le laisser plus fort et plus consolé, et désireux que son curé revienne le voir bientôt.

2° *Faut-il lui redonner souvent l'absolution ?* — Saint Alphonse (l. VI, n. 480) dit qu'il faut la lui donner toutes les fois qu'il la demande et qu'il se montre contrit. Cette demande est déjà une accusation ; mais il est facile, s'il n'a pas eu de péchés depuis la dernière confession, d'obtenir l'accusation au moins générale des péchés de la dernière confession, dont le prêtre doit avoir encore un souvenir suffisant. Si le malade se montre impatient, colère, vindicatif, ou s'il est exposé à quelque tentation pouvant amener des péchés graves, c'est au prêtre de lui suggérer la volonté de recevoir une nouvelle absolution et de lui demander quels péchés il peut avoir commis tout récemment. Il peut ainsi lui renouveler l'absolution plusieurs fois par semaine, ou bien tous les jours, ou même plusieurs fois par jour, si le malade s'y prête de grand cœur. Mais il faut bien prendre garde de le fatiguer, de le lasser, de lui être à charge, parce qu'alors il recevrait mal l'absolution. Dans bien des cas il faut aussi compter avec la famille qui pourrait bien, si le confesseur se montrait importun, refuser de le recevoir.

Quand le prêtre a toute liberté et que le malade s'y prête, il serait bon de convenir avec lui que, quand il ne pourra plus parler ni donner de signe bien clair de ses désirs, un serrement de main, soit de sa part, soit de celle du prêtre, ou un autre signe, devienne une indication pour renouveler l'absolution.

Si le malade a perdu connaissance et reste ainsi assez longtemps, « potest pluries repeti absolutio, ex. gr. ter aut quater in die, » dit Génicot ; « frequentius tamen si jamjam moriturus est, » dit saint Alphonse. — Remarquons le mot *potest*. Ce n'est pas une obligation, à moins que le confesseur n'ait des raisons de croire ou de soupçonner que le malade, à cause de ses habitudes passées ou de tentations qui peuvent durer encore, ne soit retombé dans le péché mortel. Sans doute, en raison de l'adage : *Sacramenta propter homines*, on peut, surtout aux approches de la mort, donner plusieurs absolutions sous condition avec une faible ou même très faible probabilité de sa validité ; cependant, comme saint Alphonse le dit lui-même, il faut, à cause aussi du respect dû au sacrement, ne pas le risquer sans une raison grave.

Nous ne pouvons donc donner là-dessus aucune règle générale. C'est au prêtre à peser le tout en son âme et conscience, et à faire ce qu'il croira le mieux, en priant Dieu de l'inspirer. La plupart des théologiens ne parlent même pas de cette réitération fréquente d'absolutions. Mais ce que beaucoup recommandent fortement, c'est d'insister auprès de la famille pour qu'on vienne avertir le prêtre quand elle verra la mort imminente, car c'est alors surtout qu'il est important de donner une dernière absolution.

3° *Dans la paralysie ou autre maladie qui enlève l'usage des sens, le malade a-t-il conscience de ce qui se passe autour de lui, entend-il ? etc.* — Il est impossible de répondre d'une manière certaine à cette question, car nous nous rappelons très bien que des malades de ce genre ayant repris connaissance nous ont dit qu'ils n'avaient rien entendu ni rien compris ; d'autres, au contraire, nous ont affirmé qu'ils avaient tout entendu, et même souffert beaucoup de n'avoir pu ni répondre, ni donner des signes comme ils l'auraient voulu ; d'autres enfin ont avoué n'avoir entendu qu'un bruit assourdissant qui les impatientait et les fatiguait beaucoup. De cela nous concluons que, pratiquement, le prêtre dans ces cas-là doit dire au malade quelques mots assez courts et bien sentis, prononcés lentement et généralement pas très haut, pour l'exciter à vouloir confesser ses péchés et à les regretter vivement pour l'amour de Dieu, avec la résolution de ne plus les commettre, tout en évitant de le fatiguer.

4° *Dans l'apoplexie, la mort est-elle instantanée ?* — Voilà encore une chose qu'on ne peut pas savoir. Il nous semble qu'il y a des cas où elle doit l'être, mais que bien souvent elle ne l'est pas, comme le disent des médecins qui s'appuient sur de nouvelles expériences scientifiques. Alors ce serait au prêtre, à moins de certitude à peu près absolue de mort, de faire comme nous venons de le dire et de donner une absolution sous condition. Il est d'ailleurs bien peu de signes absolument certains de mort, au moins tout de suite après ce qu'on appelle généralement la mort.

5° *Que faut-il noter relativement à l'indulgence plénière à l'article de la mort ?* — Le prêtre ne doit pas manquer de la donner, et il est bon de le faire aussitôt après l'administration des sacrements, quand le malade a encore quelque connaissance, quoiqu'elle ne soit réellement gagnée qu'au moment de la mort.

Mais il doit remplir les conditions : 1° l'intention au moins générale de la gagner ; 2° la confession et la communion si elles sont possibles, et, si elles ne le sont pas, un acte de contrition parfaite ; 3° l'invocation du saint Nom de Jésus de bouche, ou, si cela ne se peut, au moins de cœur ; 4° l'accep-